

CZESŁAW S. NOSAL

DOŚWIADCZENIE *NUMINOSUM*, POZNANIE B, RÓŻNE DROGI RELIGIJNOŚCI

„Widziałem Go w takiej postaci,
w jakiej Go pojąć mogłem”
św. Piotr

W artykule podjęto próbę połączenia komponent doświadczenia religijnego w formie *numinosum* (konsepcja Rudolfa Otto) z cechami poznania B (cognition of Being Abrahama Maslowa). Zwraca się uwagę na komplementarność tych koncepcji. Doświadczenie *numinosum* (*misterium tremendum*) obejmuje emocje i uczucia, a poznanie B wiąże się z harmonijnym dążeniem do ujmowania całości oraz respektowania prawdy, piękna i dobra jako wielkiej trójki wartości. Różnice indywidualne w drogach religijności, łączących *numinosum* z poznaniem B, charakteryzuje się jako różnice zdeterminowane typami świadomości (teoria Carla Junga). Analizuje się cztery podstawowe drogi religijności.

Ślówka kluczowe: psychologia religii, doświadczenie *numinosum*, poznanie bytu, typy religijności, teoria Junga, teoria Maslowa.

Od czasu analizy „tego, co święte”, przedstawionej niegdyś przez Rudolfa Otto (rok 1917; przekład polski: 1993), w analizie doświadczenia religijnego akcentuje się znaczenie aspektów emocjonalno-uczuciowych, odróżniając je od treści przekonań religijnych. Doniosłym rezultatem teologicznym i psychologicznym tej analizy stało się pojęcie *numinosum* oraz określenie jego komponent. Każdy sys-

PROF. DR HAB. CZESŁAW S. NOSAL, Katedra Metodologii i Psychologii Poznawczej, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu, ul. Grunwaldzka 98, 50-357 Wrocław; e-mail: czeslaw.nosal@swps.edu.pl

tem przekonań religijnych ma swoją zawartość (treść) i strukturę, która tkwi w jego tekstach kanonicznych, dogmatycznych, liturgii, wyraża się w rozlicznych wpływach kulturowych, obrzędowości i oddziaływaniu na zachowania ludzi (por. Allport, 1998; Kozielecki, 1991; Kuczkowski, 1998; Pręzyna, 1981; Wolff, 1999). Jednakże z drugiej strony, gdy koncentrujemy się na naturze doświadczenia religijnego w jego psychologicznym aspekcie, to korzystając z koncepcji Otto, wyodrębnić możemy formalne niezmienniki (inwarianty) – obejmujące emocjonalne i uczuciowe stany podmiotu względnie niezależne od religijnych treści. Wyrażają je aspekty *numinosum* przedstawione przez Otto. Prawdopodobnie niezmienniki te wyrażają zdolność umysłu określającą współcześnie mianem dyspozycji do doświadczania duchowości (por. Hick, 2005; Zohar, Marshall, 2001).

W ogólnym sensie pojęcie *numinosum* obejmuje formalno-psychologiczny aspekt doświadczenia religijnego, rozpatrywanego niezależne od przeżywanych treści. Otto dostrzegł, że *numinosum* jako szczególny stan uczuciowy może być wywoływany np. przez widok z wysokiego szczytu, ogrom pustyni czy głębię gwiaździstego nieba. Teolog ten w jakimś sensie dostrzegł więc swoistą uniwersalność doświadczeń numinotycznych. Dla psychologicznej analizy istoty doświadczenia religijnego jest to ważna wskazówka, bo świadczy o różnorodności sytuacji wywołujących ten szczególny stan umysłu. Źródła specyficznych doświadczeń parareligijnej natury mogą więc tkwić w doznawaniu piękna w sztuce i przyrodzie. Współcześni teologowie analizujący naturę przeżycia religijnego podzielają stanowisko sformułowane przez Otto (por. Hick, 2005).

Czy pojęcie *numinosum* i jego komponenty mają jakieś odpowiedniki w psychologicznych analizach i teoriach charakteryzujących globalną postawę człowieka względem siebie samego, kosmosu, życia i doświadczania Dzieła Stwórcy? Innymi słowy, pytamy o to, czy pojęcie wprowadzone przez Otto ma jedynie sens węższy, wynikający z analizy doświadczenia religijnego, czy też zakres jego zastosowania może być znacznie szerszy?

Podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytania, pragnę zwrócić uwagę na dopełnianie się (komplementarność) atrybutów pojęcia *numinosum* z niektórymi cechami poznania B (poznania Bytu) przedstawionymi przez Abrahama Maslowa (1986). Maslow *expressis verbis* nie charakteryzuje poznania B nawet jako poznania *quasi-religijnego* typu. Terminami „religia” i „religijny” posługuje się w swojej książce tylko dość zdawkowo, nie formułuje żadnej ogólniejszej tezy nt. natury doświadczeń religijnych. Dla Maslowa bowiem poznanie B, jako tzw. doświadczenie szczytowe (*peak experience*), związane jest z rozwojem poznania

i egzystencjalnego wglądu u samorealizującej się osoby. W toku swojego wywo-
du nt. różnych aspektów i cech poznania B nie korzysta on również z teorii indy-
widuacji stworzonej przez Carla G. Junga, dla którego proces indywidualizacji to
swoiste rozumiana religijna droga rozwoju osobowości zmierzającej ku pełni
(por. Jung, 1995). Poznanie B jest natomiast dla Maslowa dość wąsko traktowaną
kategorią. Uważam wszakże, że perspektywa ta może być znacznie rozszerzona,
gdy weźmie się pod uwagę religijne (numinotyczne) aspekty tkwiące w poznaniu
B, zwłaszcza zaś jego ukierunkowanie nie na instrumentalną korzyść (użytecz-
ność), ale na realizację wartości. Jednakże już na wstępie podkreślić należy, że
w tej analizie nie utożsamiam przeżycia numinotycznego z uczuciami towarzyszą-
cymi poznaniu B. Można stwierdzić bowiem w kontekście fenomenologicznej
analizy dokonanej przez Otto, że przeżycia te dotyczą prawdopodobnie znacznie
szerszej sfery zjawisk, ponieważ wykraczają poza religijność. Z kolei zaś poznanie
B jest przez Maslowa charakteryzowane zbyt wąsko. Wydaje się jednak, że
poznanie to ma *quasi-religijny* charakter, chociaż Maslow nie charakteryzuje go
w ten sposób. Otto jest bardziej konsekwentny, dostrzegając obecność przeżyć
zblizonych do *numinosum* w innych sytuacjach, gdy umysł człowieka styka się
z pięknem, tajemniczością i grozą bytu. Innymi słowy, doświadczenie religijne
cz诗owka jako swoisty syndrom emocjonalny i uczuciowy obejmuje komponenty
wskazane w zakresie *numinosum*. Powstaje jednak problem dotyczący uporządko-
wania sytuacji preferowanych przez podmiot i wywołujących doświadczenie
numinotyczne. Bez wątpienia tzw. doświadczenie szczytowe (poznanie B) dotyczy
części tych sytuacji, ale nie obejmuje wszystkich.

Celem tego artykułu jest próba wykorzystania pojęcia *numinosum* w psycholo-
gicznej analizie różnic w drogach religijności. Najpierw przedstawiony będzie
sens tego pojęcia i jego komponenty. Następnie dokonam krytycznej analizy po-
znania B, wykazując niepełność jego zakresu i konieczność szerszego ujęcia. Na
końcu artykułu zostaną zaprezentowane cztery główne drogi religijności (ducho-
wości) w kontekście teorii podstawowych funkcji świadomości autorstwa Carla
G. Junga (1997). Uważam bowiem, że teoria ta umożliwia pełniejszy opis cało-
ściowej struktury dróg religijności. Jungowi (1995) zawdzięczamy również
pierwsze w psychologii wykorzystanie pojęcia *numinosum* w analizie ludzkiej
religijności. Najistotniejsze jest wszakże to, że w świetle teorii Junga świadomość
jest stanem niejednorodnym już na poziomie swoich neurobiologicznych pod-
staw. Różniąc się typem świadomości, odmiennie spostrzegamy otaczający nas
świat, a w dalszej konsekwencji w różny sposób doświadczamy religijności.

I. UCZUCIE NUMINOSUM I JEGO KOMPONENTY

Na początku tej analizy ważne jest zwrócenie uwagi na to, że Otto w swoim opisie emocjonalnego doświadczania „tego, co święte” – natury religii i wiary – koncentruje się na składnikach irracjonalnych, reprezentowanych przez emocje i uczucia powstające w umyśle człowieka w sytuacji zetknięcia się ze świętością w różnych postaciach. Można więc twierdzić, że przedmiotem jego analizy są pewne psychologiczne niezmienniki (inwarianty) doświadczenia religijnego, rozpatrywane niezależnie od poznawczej treści (zawartości) sytuacji, która je wzbu-dza. W przeżyciu numinotycznym wiedza podmiotu, np. wiedza szczegółowa o dogmatyczce danej religii, nie musi mieć zasadniczego znaczenia. Jednakże w ścisłym sensie najpełniejsze przeżycie *numinosum* dotyczy uczuciowo doświadczanej relacji człowiek–Bóg. W ramach analizy prowadzonej przez Otto termin „irracjonalność” oznacza emocjonalne, uczuciowe, bezpośrednie, intuicyjne doświadczanie „tego, co święte” – boskości i Boga. Ścisłe biorąc, termin „irracjonalność” odnosi się w tym przypadku do emocji i uczuć istniejących poza „racj”o”, czyli poza możliwością bezpośredniego osądu rozumu. Otto skoncentro-wał swoją analizę na irracjonalnych aspektach podkreślając, że w analizie religij-ności zbytnią wagę przywiązuje się do treści przekonań, znajomości dogmatyki religijnej, interpretowania jej na gruncie kategorii logicznych.

Pierwszym, podstawowym aspektem przeżycia numinotycznego jest do-świadczanie uczucia zależności wszelkiego stworzenia od Boga. Uczucie to jest swego rodzaju cieniem – nieświadomą projekcją bazującą na bojaźni. Jest ono reakcją na przedmiot numinotyczny, obiektywnie istniejący poza poznającym podmiotem. Stan „zależności wszelkiego stworzenia” to uczucie złożone i trudne do logicznego oraz verbalnego opisu. Uczucie to prowadzi w swojej dalszej konsekwencji do szczególnego stanu uczuciowego, syntetycznie określonego przez Otto (1993) jako *misterium tremendum* – uczucia tajemnicy pełnej grozy (s. 39). „Uczucie to może łagodnym strumieniem przepływać przez jaźń w formie lekkiego, spokojnego nastroju głębokiego skupienia, może ono w ten sposób przejść w permanentne usposobienie duszy, które długo trwa i sygnalizuje swoje istnie-nie, aż w końcu przebrzmiewa i zostawia duszę znowu prawom świeckim. Może wydobyć się z duszy nagle i mogą towarzyszyć mu wstrząsy i konwulsje. Może prowadzić do dziwnego podnieczenia, do upojenia, zachwytu i ekstazy” (s. 39-40).

Uczucie *misterium tremendum* ma pewne komponenty, które Otto określa ja-ko *majestas*, *misterium* i *fascinas*. Komponenty te wywołują złożone uczucia.

Majestas – doświadczania skierowanego na człowieka uczucia siły, mocy, pozostawania pod wpływem absolutnej wszechmocy; *mysterium* – doświadczania tajemnicy jako zetknienia się z czymś obcym, nieznanym; *fascinas* – cudowność, oczarowanie, zachwyt, zawładnięcie. W konsekwencji wpływu majestatycznej wszechmocy odczuwa się globalną energię *numinosum* (por. analizę komponent w: Pajor, 2002, s. 71). Energia ta prowadzić może do różnych form silnych uczuć, od odmian doświadczania demonicznego opętania, zawładnięcia przez *numinosum*, aż do doświadczania „żywego Boga”, pojmonego w duchu nauczania mistyka Mistrza Eckharda (1988). Nawiąsem mówiąc, warto dodać, że wszyscy wielcy mistycy w różnych formach doświadczali *numinosum* (por. przykłady analizy różnorodności doznań mistycznych we współczesnej interpretacji w: Hick, 2005). Jednak trzeba pamiętać, że analiza Otto, prowadzona w fenomenologicznym stylu, jest ukierunkowana teologicznymi celami. Z drugiej strony wszakże uważam, że analiza Otto jest bardzo ważna dla psychologii religii, ponieważ jej rezultaty charakteryzują „czyste” doświadczenie numinotyczne niezależnie od treści dogmatyki i przekonań religijnych. Nic więc dziwnego, że analiza ta zainteresowała Junga, gdy zastanawiał się nad istotą ludzkiej religijności. Przypomnieć tutaj trzeba, że rozważany przez Junga „Bóg żywy” nie dotyczy żadnej skodyfikowanej religii, jest Bogiem Mistrza Eckharda, doświadczanym mistycznie i kontemplacyjnie. Jung jest skoncentrowany w swojej analizie na wewnętrzny doświadczaniu „tego, co święte”, a powstaje w rezultacie interakcji struktur archetypowych z symboliką kulturową, kodem danej religii, jej obrzędowością itp. W ramach takiej interpretacji umysł człowieka staje się swoistym *medium* między archetypami a skodyfikowaną symboliką religijną. Na poziomie archetypów zanikają różnice między religiami, stają się one czymś „jednym”, ponieważ wspólne jest dla nich doświadczenie *numinosum*.

II. ARCHETYPY I TYPY PSYCHOLOGICZNE JAKO PODSTAWA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Przedstawiony powyżej sens pojęcia „przeżycie numinotyczne” pozwala nawiązać obecnie do teorii Junga, który pozostawał pod dużym wpływem dzieła Otto i oparł na nim swoją koncepcję natury religijności. „Przez religię rozumiem zatem pewną postawę, starannie i sumiennie uwzględniającą i poddającą aktowi refleksji określone uczucia numinotyczne, wyobrażenia i zdarzenia” (Jung, 1995, s. 248). Dla Junga głównym źródłem numinotyczności była archaiczna *psyche*,

manifestowana przez archetypy. Jeśli dokładnie prześledzi się sens pojęcia „struktury archetypowe”, jak tego dokonał Pajor (2004), dochodzi się do wniosku, że w teorii Junga numinotyczność stanowi ewolucyjnie wbudowany w psychikę rdzeń doświadczenia religijnej natury. Tę bazę religijności, tkwiącą w archetypach, Jung odróżnia od systemów wyznań, przekonań i praktyk religijnych. Aby przejść do następnego etapu analizy psychologicznej genezy religijności, trzeba uwzględnić proces transformacji archetypów potencjalnych do jakiejś formy archetypów aktualizowanych kulturowo w postaci wyobrażeń, uczuć, eposów, symboli, mitów, obrzędów, snów. W procesie tym pośredniczy struktura w postaci psychologicznego typu umysłu jako kombinacji czterech funkcji świadomości wyróżnionych przez Junga: percepcji, intuicji, myślenia i uczuć. Dla Junga świadomość nie była neutralnym „procesorem”, który charakteryzujemy tylko w zakresie beztreściowego tempa przetwarzania i zmian zakresu pola uwagi, jak jakiś komputerowy system. Uważał on bowiem, że kombinacja wymienionych czterech funkcji świadomości warunkuje zasadnicze różnice między ludźmi w sposobach doświadczania świata, a więc i w typie religijności (duchowości). Jednakże podkreślić trzeba, że określenie „typ religijności” dotyczy tylko pewnych dyspozycji mentalnych i w żadnym razie nie obejmuje religijności w ścisłym teologicznym sensie. Innymi słowy, poprzez typy psychologiczne, czyli różnice w neuronalnej organizacji świadomości, mogą być warunkowane pewne predyspozycje do doznawania protoreligijności – jako poznania typu B ukierunkowanego na świat zewnętrzny i na rozumienie sensu egzystencji. Typ tego rodzaju nie jest więc i nie może być równoważny religii i doświadczeniu religijnemu w obiektywnym sensie. Typ psychologiczny może więc sprzyjać kształtowaniu się różnych form religijności w zależności od indywidualnej drogi do religii, warunków kulturowych i edukacyjnych. W tych ramach mieszczą się również różne drogi kontestacji „oficjalnych” dogmatyk religijnych oraz tworzenia tzw. prywatnych religii.

W konkluzji tego fragmentu analizy można stwierdzić, że w ramach teorii Junga zakłada się ścisły związek między archetypową bazą psychiki a doświadczeniem religijności w postaci przeżywania *numinosum*. W procesie aktualizacji archetypów, funkcję pośredniczącą pełnią różnice indywidualne w typach świadomości. Relacje zachodzące w łańcuchu archetypy–typ świadomości–doświadczenie *numinosum* istotnie zależą od struktur archetypowych. Czy archetypy są czymś na tyle realnym, że można je uznawać za podstawę psychiki? Z historii wiemy, że właśnie za mglistość koncepcji archetypów Jung był szczególnie ostro krytykowany. Jak współcześnie interpretować można pojęcie „struktury archety-

powe” i oceniać jego realistyczny – biologiczny i neuronalny – sens? Otóż wydaje się, że sens tego pojęcia w dużym stopniu pokrywa się z zakresem pojęcia „uniwersalia gatunku” *homo sapiens* (por. sens pojęcia uniwersalia i listę uniwersaliów w: Pinker, 2005). Coraz więcej analiz i interpretacji wskazuje na to, że uniwersalia tego rodzaju leżą u podstaw wielu umysłowych kompetencji człowieka i sposobów emocjonalnego reagowania. Wyraziste i bardzo dobrze uargumentowane przykłady z tego zakresu stanowią uniwersalia językowe (teoria Noama Chomsky’ego) i uniwersalia leżące u podstaw reakcji emocjonalnych (teoria Paula Ekmana).

Czy doświadczenie numinotyczne ma również uniwersalny charakter? Dane pochodzące z badań nad stanami mistycznymi i ich mózgową lokalizacją wspierają twierdzącą odpowiedź na tego rodzaju pytanie; należy je jednak interpretować jako istnienie dyspozycji ludzkiego mózgu do doświadczania pewnych globalnych stanów jednocześnie emocje z poznaniem na wyższym poziomie niż emocje elementarne. Uważyć więc można, że są to stany sprzyjające doświadczaniu swoistej protoreligijności w zetknięciu się z pięknem, wzniósłością, tajemniczością i grozą świata (por. Hick, 2005). Niektóre spośród tych stanów w ich poznawczym aspekcie charakteryzuje Maslow jako tzw. poznanie B. Sugerując taką możliwość interpretacji poznania B, muszę jednak podkreślić, że nie obejmuje ono wielu aspektów doświadczania „tego, co święte”. Szczególnie zaś, gdy weźmie się pod uwagę analizę doznań mistycznych i stanów powstających w toku medytacji (por. np. Hick, 2005; Lotz, 1983; Waldenfels, 1984), to również wiadczny staje się wąski zakres poznania B.

1. Atrybuty poznania B

Poznanie B analizuje Maslow w kontekście tzw. doświadczenia szczytowego (*peak experience*), odróżniając je od instrumentalnego, przyziemnego poznania D, obejmującego większość „użytkowych” procesów poznawczych. Poznanie B ma wertykalny i holistyczny charakter, będąc podporządkowane poszukiwaniu sensu istnienia w planie egzystencji indywidualnej i w planie wyższego porządku Bytu. Poznanie D, zachodzące w warunkach deficytu informacji – pojawienia się określonego problemu do rozwiązania – z reguły jest fragmentaryczne, instrumentalne, zorganizowane horyzontalnie, a przede wszystkim tworzą je wyraźnie kończące się cykle poznawcze problem–rozwiążanie. Poznanie B nigdy się nie kończy, ponieważ w gruncie rzeczy jest nieustannym doświadczaniem Bytu w toku

życia. Jak pisze Maslow (1986), „doświadczenie szczytowe jest odczuwane jako moment samopotwierdzający się i samouzasadniający, który zawiera w sobie swoją własną wartość” (s. 82).

W analizie poznania B akcentowane jest jego ukierunkowanie na osiąganie pewnych wartości i standardów ocen. Maslow (1986, s. 86-87) wymienia następujące wartości i standardy ocen, które przedstawiam po pewnym uporządkowaniu terminologii:

- (1) doświadczanie całości; holistyczne ujmowanie, dążenie do zintegrowania, wykrycia organizacji i struktury;
- (2) dążenie do doskonałości; dostrzeganie konieczności, adekwatności, zupełności, powinności;
- (3) motywacja spełnienia; dążenie do zakończenia, zgodności z przeznaczeniem, zgodności z losem;
- (4) poszukiwanie sprawiedliwości; postępowanie uczciwe, zgodne z prawem, obowiązkiem;
- (5) utrzymywanie żywotności; podtrzymywanie dynamiki, spontaniczności, pełni działania;
- (6) bogactwo ujmowania; dostrzeganie złożoności, komplikacji, zróżnicowania;
- (7) poszukiwanie prostoty; otwartości, esencji, kanonicznego typu struktury;
- (8) dostrzeganie piękna; wrażliwość na formę, prostotę, kompozycję, harmonię, całość, doskonałość, niepowtarzalność;
- (9) ukierunkowanie na dobroć; adekwatność (właściwa proporcja), powinność, uczciwość, życliwość, współczucie;
- (10) preferowanie unikatowości; specyficzność, indywidualność, nieporównywalność, nowość;
- (11) preferowanie łatwości; przyzwyczajenia, braku wysiłku, braku napięcia lub trudności; dbałość o doskonałe funkcjonowanie;
- (12) dbałość o dobry nastrój; postawa żartobliwości, zabawy, radości, humoru;
- (13) dążenie do prawdy; uczciwość, realność–otwartość, prostota, piękno, bogactwo, nieskazitelność, powinność, pełnia, esencja;
- (14) kreowanie samowystarczalności; autonomia, niezależność, samookreślanie, izolacja (dystans).

Maslow (1986) podkreśla, że wymienione wartości – jako dążenia kierunkowe podmiotu – są wzajemnie, tworzą wiązki, nie wyłączając się wzajemnie. „Jest to więc nie tylko dowód połączenia dawnej trójcy prawdy, dobra i piękna, ale jest również czymś o wiele więcej” (s. 87). Dla naszego kontekstu analizy

ciekawy jest szczególnie komentarz Maslowa dotyczący innych ważnych atrybutów i okoliczności występowania poznania B. Jest ono mniej aktywne niż poznanie D. „Jest o wiele bardziej bierne i receptywne niż czynne [...]. Najlepsze opisy tego «biernego» rodzaju poznawania znalazłem u filozofów wschodnich, zwłaszcza u Lao-tse i filozofów taoistycznych” (s. 90).

Warto zauważać, że Maslow charakteryzuje poznanie B przede wszystkim w jego poznawczych, estetycznych i etycznych aspektach. Aspektom emocjonalnym poświęca bardzo mało uwagi. Jednakże nie pomija ich całkowicie. Ciekawy jest następujący komentarz Maslowa dotyczący reakcji emocjonalnej na doświadczenie szczytowe. Ma ona „posmak zdziwienia, grozy, czci, pokory i poddania się doświadczeniu jako czemuś wielkiemu [...]. Czasami ma domieszkę lęku (ale lęku przyjemnego) z powodu stanu oszołomienia” (s. 91). Komentarz ten bez wątpienia wskazuje na niektóre emocje i uczucia numinotyczne.

Biorąc pod uwagę wszystkie przedstawione atrybuty poznania B można dojść do wniosku, że dotyczą one „religijnego” typu ustosunkowania się podmiotu do poznawanego świata, do jakiegoś wyodrębnionego przedmiotu (np. obiektu kontemplacji) lub znacznie szerzej – wskazują na atrybuty doznawania „tego, co święte”.

Maslow (1986) nie posiłkuje się analizą teologiczną Otto, a nawet prace Junge cytuje dość ogólnikowo. W kilku wszakże miejscach analizy Maslowa znajdujemy jednak wyraźniejsze wskazanie podobieństwa poznania B do postawy religijnej. „W pewnych relacjach, zwłaszcza doświadczeń mistycznych lub religijnych bądź filozoficznych, cały świat przedstawia się jako jedność, jako pojedyncza, bogata, żywa całość” (s. 92).

Przeprowadzoną w tej części rozważań prezentację atrybutów i wartości poznania B można zakończyć wnioskiem, że dotyczy ono cech bardzo intensywnie ukierunkowanego poznawania, którego celem jest zrozumienie sytuacji egzystencjalnej podmiotu w perspektywie sensu życia i zrealizowania wielu podstawowych wartości. W ogólnym sensie ukierunkowanie tego rodzaju określa się mianem neotycznego kierunku rozwoju osobowości (por. Oleś, 2003; Popielski, 1994). Powstaje jednak ważny problem zupełności opisu form tego poznania. Sygnalizowałem już wcześniej, że opis Maslowa uważam za zbyt wąski, ponieważ dotyczy on jednej z możliwości zorganizowania pola świadomości uwarunkowanego preferencjami poznawczymi. Możliwość rozszerzenia tego opisu stwarza więc wykorzystanie teorii Junge w zakresie tzw. typów psychologicznych jako kombinacji funkcji podstawowych, tj. percepcji, intuicji, myślenia i uczuć.

Atrybuty poznania B są przez Maslowa przedstawione jako cele lub wartości warunkowane przez poznawcze ukierunkowanie umysłu, a głównie przez dążenie do rozumienia sytuacji egzystencjalnej podmiotu lub całościowego (kontemplacyjnego) doświadczania sensu sytuacji o innym zakresie przedmiotowym, ale związanych z wielką trójką wartości – prawdą, pięknem i dobrem.

Maslow stosunkowo mało uwagi poświęca emocjonalnym i uczuciowym aspektom lub konsekwencjom poznania B. Wymieniając wszakże takie uczucia, jak zdziwienie, grozę, cześć i pokorę, niewątpliwie zbliża się do opisu syndromu *misterium tremendum* analizowanego przez Otto.

III. TYPY ŚWIADOMOŚCI, RODZAJE PROTORELIGIJNOŚCI

Opierając się na teorii Junga, można określić pewne rodzaje protoreligijności (duchowości), wiążąc je z różnicami w ukierunkowaniu świadomości poprzez typ umysłu. W ogólnym sensie różnice te dotyczą ukierunkowania zdeterminowanego przez kombinację czterech preferencji poznawczych, wyróżnionych przez Junga. Brał on pod uwagę dwie pary komplementarnych funkcji. Pierwszą, od której zależy dominujący styl odbioru informacji (percepcja *versus* intuicja), i drugą parę – warunkującą styl wartościowania informacji oraz podejmowania decyzji (myślenie *versus* uczucia). Pierwszą parę Jung określał jako funkcje irracjonalne, ponieważ ich działanie przebiega poza osądem *ratio*. Takie stanowisko Junga ma swoje uzasadnienie, ponieważ gotowość percepcyjna jest w pewnym sensie bezwarunkowa (imperatywna), zależy bowiem od sprawności neuronalnych mechanizmów funkcjonowania analizatorów i modułów percepcyjnych. Dzięki temu możliwe staje się w miarę nietendencyjne (obiektywne) eksplorowanie zewnętrznego świata. Obrazy percepcyjne i intuicyjne przeczucia pojawiają się w polu świadomości niejako same przez siebie. Związane z nimi treści (sądy, przekonania, przeczucia) możemy przetwarzać w różny sposób, ale nie mamy zbyt dużego wpływu na to, co się pojawi w polu percepcyjnym lub spontanicznie wyłoni z podświadomości. Intuicja działa poza *ratio*. Dzięki niej umysł pozostaje w stałym kontakcie w różnymi poziomami podświadomości i z głębką nieświadomością. Nie trzeba tu zbyt szczegółowo argumentować, że od czasów Plotyna uznaje się odrębność intuicji, którą wspólnie charakteryzujemy jako formę przetwarzania nieświadomego i wpływu wiedzy *implicite* (por. Nosal, 2002b). Jung dostrzegł to bardzo wcześnie i uczynił z intuicji ważny aspekt różnic indywidualnych. Współczesna psychologia poznawcza potwierdza to stanowisko Junga nie

tylko w aspekcie różnic indywidualnych, ale w znacznie szerszej skali, gdy uwzględniamy rolę przetwarzania nieświadomego i uczenia się *implicite* (por. Hassie i in., 2005; Joseph, 1992; Liberman, 2000; Underwood, 2004)

W zależności od tego, która funkcja jest dominująca w procesie przetwarzania informacji, centralną figurą odbioru stają się obrazy spostrzeganego świata – jeśli dominują różne postacie percepcji – lub też zasadniczego znaczenia nabierają treści wyłaniające się z podświadomości – jeśli dominujące są różne formy intuicji. Zgodnie z teorią Junga obydwie pary funkcji działają w zespole sposob – działanie funkcji dominującej jest dopełniane przez funkcję przeciwną, działającą równolegle na poziomie podświadomości. To stanowisko Junga ma ważne następstwa dla rozumienia natury świadomości. Wynika z niego bowiem, że świadomość jest pewną przestrzenną organizacją neuronalną, mającą swoją wyraźnie manifestowaną figurę – warunkującą koncentrację i zmiany treści w polu uwagi – oraz swój „cień”, określający zakres i kierunki przetwarzania podświadomości. Różne mogą być jednak dystanse między przetwarzaniem centralnym (dominującą figurą) a „cieniem”, wskutek czego może występować różny stopień funkcjonalnej spójności lub rozbieżności w obrębie określonego typu psychologicznego jako kombinacji funkcji świadomości. W odniesieniu do religijności (duchowości) oznacza to możliwość istnienia systemów koherentnych *versus* niespójnych wraz z wysoko posuniętą dysocjacją. W skrajnym przypadku oznacza to również możliwość zawładnięcia świadomości przez intruzję (gwałtowne wtargnięcie) treści z podświadomości. Warto przypomnieć, że zarówno w kontekście doświadczania *numinosum*, jak też w ramach poznania typu B brano pod uwagę takie skrajne możliwości. Wskazywali na to Otto i Maslow.

Funkcje regulujące wartościowanie informacji i podejmowanie decyzji również działają wedle zasady komplementarności. Jung określa myślenie i uczucia jako parę funkcji racjonalnych, ponieważ wyrażają one osąd podmiotu – jakkolwiek w różnej – ewolucyjnie starej i nowej formie. Jeśli dominujące jest myślenie, częste osądzenie i standardy związane z logiczną sensownością (zupełnością, spójnością, obiektywnością itp.), to w podświadomości równolegle rozwija się potencjał o przeciwnym ukierunkowaniu, tj. wzrasta potencjał wyzwalający silne emocje i uczucia.

Zgodnie z teorią Junga kombinacja czterech funkcji konstytuuje pewną przestrzeń stanów świadomości, które są bardziej ukierunkowane w stronę zewnętrznego świata lub w stronę podświadomości. Ścisłe biorąc, mamy tu do czynienia z kombinacjami funkcji (typami świadomości) o różnym ukierunkowaniu. Uwa-

żam, że wiedzę o tych kombinacjach można wykorzystać w charakteryzowaniu protoreligijności, interesującej mnie w tym opracowaniu w zasadniczy sposób. W tym kontekście musimy jednak uwzględnić wprowadzony przez Maslowa podział na poznanie B i D. Regulacyjne znaczenie typów psychologicznych, jak to podkreślał Jung, wiąże się z różnymi rodzajami sytuacji, ale niejasność, złożoność i niepewność to główne atrybuty sytuacji warunkujące znaczenie różnic w typach świadomości, czyli dyspozycyjnie interpretowanych typach psychologicznych. Zatem zarówno poznanie D, motywowane wąską użytecznością, jak też poznanie B, dotyczące egzystencjalnych celów, poczucia sensu życia i realizowania nadrzędnych wartości, mogą być zależne od typu psychologicznego. Innymi słowy, różnice indywidualne w typach psychologicznych (dominujących preferencjach i awersjach poznawczych) będą wpływały zarówno na strategie realizowania poznania D, jak i na drogi doświadczania *sacrum*, piękna, prawdy i dobra w ramach poznania B. Nie rozważamy w tym opracowaniu różnic indywidualnych dotyczących poznania D, interesują nas bowiem tylko różnice się drogi religijności, manifestujące się w poznaniu B.

Opierając się na teorii Junga można uznać, że atrybuty poznania B, wszakże szerzej ujmowane, niż to proponuje Maslow, będą ściślej skorelowane z typami świadomości (umysłowości). Przypuszczenie tego rodzaju opiera się na ogólnym stanowisku Junga, wedle którego regulacyjne znaczenie typów umysłowości ujawnia się najwyraźniej w sytuacjach nieokreśloności i niepewności, gdy nie ma gotowych schematów poznawczych lub programów czynności ułatwiających postępowanie w tych sytuacjach oraz rozumienie ich. Bez wątpienia sytuacje wzbudzające różne formy poznania B należą do tego rodzaju sytuacji. Poprzez badania empiryczne należy jednak określić, w jaki sposób sytuacje te są oceniane na różnych wymiarach poznawczych i emocjonalnych. Koncepcja taka zakłada, że w badaniach nad postawami lub przekonaniami religijnymi ważne znaczenie ma nie tylko diagnoza różnic w typach umysłowości, ale także określenie sposobu interpretowania sytuacji realnych, wzbudzających poznanie B, lub też wykorzystywanie verbalnego odpowiednika sytuacji realnych, np. poprzez pytania kwestionariuszowe, symulowane dylematy wyboru, ocenę postępowania, osób, ocenę zdarzeń itp.

Odrębnym ważnym aspektem sytuacji wzbudzających poznanie B jest ich stymulująca wartość, oceniana pod kątem różnych wymiarów *numinosum* wskazanych przez Otto. Wspomniałem już poprzednio, że chociaż teolog ten koncentrował się w swojej analizie na religijności, to dostrzegał także występowanie

doświadczeń numinotycznych w innych, pozareligijnych sytuacjach. Wydaje się więc, że w badaniach nad religijnością – chociaż nie tylko – warto uwzględnić ten numinotyczny aspekt w szerszej skali, gdy interesujemy się tym, jak ludzie oceńią i interpretują sytuacje egzystencjalne, zdarzenia światowe (np. katastrofy), przyrodę, dzieła sztuki, poezję i literaturę.

Na zakończenie tych rozważań stanowiących próbę połączenia koncepcji *numinosum* z poznaniem B i teorią Junga krótko przedstawię kilka uwag o różnicach dotyczących dróg religijności. Sygnalizowane już wcześniej różnice wiążą się ściśle z dominacją określonej pary preferencji poznawczych w pełnej przestrzeni świadomości. Pierwszą z nich jest para percepcja–myślenie, warunkująca drogę religijności „obserwowanej” przez podmiot w codziennych przejawach życia i komponowanej ze zmiennej mozaiki doznań bezpośrednich. Można tę drogę określić jako empiryczną, ponieważ kryterium naoczności i bezpośredniego doświadczania jest w tym przypadku główną mentalną figurą porządkującą jednostkową postać *credo*.

Przeciwieństwo tej pierwszej drogi (empirycznej, obserwacyjnej) jest warunkowane przez parę preferencji intuicja–uczucia. Jest to droga znamienna dla doznań mistycznych i doświadczania *numinosum* w najpełniejszej postaci. W obrębie doświadczeń tej drogi najważniejsze są zatem uczucia mistyczne, a nie analizowanie duchowości i wiary przez pryzmat logicznego porządku lub rezultatów obserwacji. Jest to więc droga pozaracyjonalna, w Jungowskim sensie tego określenia, i być może formuła *credo quia absurdum* określa to w zwięzły, trafny sposób, ponieważ wyraża ona poznawczy dystans (rezerwę) wobec dążenia do logicznego zrozumienia. Innymi słowy, podmiot uznaje istnienie granic na drodze logicznych konstrukcji i wyjaśnień.

Dwie pozostałe pary funkcji świadomości wyznaczają drogi religijności różniące się środkami ekspresji lub szczegółowego uzasadniania. Świadomość zdominowana przez parę funkcji percepcja–uczucia, a więc przez bardziej konkretne, dość fragmentaryczne, odniesienia do świata, warunkuje religijność o charakterze rytualnym, obrzędowym, ceremonialnym. Przypuszczam, że przesadnie nawet manifestowana obrzędowość jest rysem charakterystycznym tej drogi. Jest ona związana ze swoiste pojmowaną religijnością „w ruchu”, „w ćwiczeniach”, w wysokiej dyscyplinie widocznego działania. Z jednej strony zatem na drodze tej dominuje percepcja (konkretność), a z drugiej – jest to percepcja sankcjonowana subiektywnie „od środka”, wsparta emocjami i uczuciami. W tych ramach mieści się wiele ćwiczeń i praktyk rozumianych w dosłownym sensie. Są one

wszakże „konstrukcjami” tworzonymi i wspieranymi przez emocjonalne doznanie i odczucia. Uważam, że formula religijności w działaniu, w czynieniu dobra, zmniejszania cierpienia i wspierania bliźnich jest trafnym opisem tej drogi. Z natury rzeczy droga ta jest najbardziej tolerancyjna spośród pozostałych dróg, jest bowiem swoistą drogą religijnego „pragmatyzmu”, opartego na ogólnym przekonaniu, że liczą się głównie dobre uczynki i współczucie.

Ostatnia droga, związana z dominacją pary funkcji intuicja–myślenie, jest przeciwieństwem pragmatycznej drogi „ćwiczeń” i dobrych uczynków. Intuicja podsuwa całościowe wglądy i przekonania, myślenie porządkuje je w zwarte systemy sądów, reguł dowodzenia i dogmatów religijnych. W tych ramach religia jest doświadczana jako pewien system „teoretyczny”, do którego poznania i praktykowania prowadzi droga rozumienia, myślenia, wykrywania i usuwania sprzeczności. Jest ona ściśle związana z poszukiwaniem niewielkiego zbioru podstawowych „aksjomatów” i „dogmatów” i jeśli wyznawca – teoretyk będzie zdecydowanie przekonany o prawdziwości swojej wiary, to będzie też skłonny do dyskredytowania i odrzucania innych wyznań. W tych warunkach środki logiczne stają się nie tylko narzędziem tworzenia dogmatyki jako w miarę spójnego systemu, ale także tropienia i wykrywania schizmy. Można więc przypuszczać, że droga „teoretyczna” jest najbardziej narażona na swoisty fundamentalizm i nietolerancyjność, ponieważ w jej obrębie może wystąpić pokusa do interpretowania swojego wyznania jako jedynie „prawdziwego”, a innych – jako z gruntu „fałszywych”. Prawdopodobne jest również, że interpretowanie systemu religijnego jako „teorii” wiąże się z relatywnie niskim poziomem doświadczania różnych aspektów *numinosum*, tj. ich emocjonalnych i uczuciowych aspektów. Niektóre dane empiryczne o zależności między typem umysłu a intensywnością doświadczania lęku niewolniczego (poczucia zależności od Stwórcy) potwierdzają to przypuszczenie. Z badań wynika, że osoby o dominacji globalnej (intuicja i myślenie) w mniejszym stopniu odczuwały ten rodzaj lęku w porównaniu z osobami o orientacji konkretnej, związanej z parą funkcji percepcja–myślenie (por. Larus, 2004).

*

Przedstawiłem w tym artykule szersze uzasadnienie tezy, że różnice indywidualne w typach umysłu, jako kombinacje czterech funkcji świadomości, mogą być traktowane jako ważne czynniki współdeterminujące drogi religijności, obok innych czynników warunkujących religijność człowieka, poprzez procesy socjali-

zacji i oddziaływaniami kulturowe. Z tezy tej wynikają zarówno pewne wskazówki metodologiczne dotyczące badania przekonań i postaw religijnych, jak też odnoszące się do badania procesu kształtowania się religijności na różnych etapach jej rozwoju. Wydaje się, że w obu tych przypadkach typ umysłowości jest ważną, syntetyczną kategorią różnic indywidualnych pośredniczących pomiędzy indywidualnym systemem preferencji człowieka a stylem przetwarzania i porządkowania informacji o naturze relacji człowiek–Stwórca, sposobu asymilowania dogmatyki i obrzędowości religijnej na drodze kształtowania własnego systemu przekonań religijnych.

Drugim ważnym wątkiem analizy przedstawionej w tym artykule jest próba wykazania relacji komplementarności między aspektami *numinosum*, opisanymi niegdyś przez Otto, a cechami poznania B wymienionymi przez Maslowa. Uwzględniając tę komplementarność można, jak sądzę, uzyskać pełniejszy wgląd w przeżycia religijne. Z tej perspektywy interpretacyjnej przeżycia te są różnymi wariantami integracji uczuciowych aspektów *numinosum* z cechami poznania B.

BIBLIOGRAFIA

Allport, G. (1988). *Osobowość a religia*. Warszawa: PAX.

Hassie, R. R., Uleman, J. S., Bargh, J. A. (red.) (2005). *The new unconscious*, Cambridge: Cambridge Univewrsity Press.

Hick, J. (2005). *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Poznań: Zysk i S-ka.

Joseph, R. (1992). *The right brain and the unconscious*. New York: Plenum Press.

Jung, C. G. (1995). *Psychologia a religia*. Warszawa: Wrota.

Jung, C. G. (1997). *Typy psychologiczne*. Warszawa: Wrota.

Kozielecki, J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*. Warszawa: PWN.

Kuczkowski, S. (1998). *Psychologia religii*. Kraków: WAM.

Larus, D. (2004). *Typ umysłu a przeżycie religijne* (mps pracy magisterskiej, Katolicki Uniwersytet Lubelski).

Lieberman, M. D. (2000). Intuition: A social cognitive neuroscience approach. *Psychological Bulletin*, 126, 1, 109-137.

Lotz, J. (1983). *Wprowadzenie w medytację*. Kraków: WAM.

Maslow, A. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: PAX.

Mistrz, Eckhard (1988). *Kazania i traktaty*. Warszawa: PAX.

Nosal, C. S. (2002a). Światy Junga i Poperra. *ALBO albo*, 3, 9-21.

Nosal, C. S. (2002b). Myślenie intuicyjne: fenomenologia i prawdopodobne mechanizmy. *ALBO albo*, 4, 27-41.

Oleś, P. (2003). *Wprowadzenie do psychologii osobowości*. Warszawa: Scholar.

Otto, R. (1993). *Świętość: Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*. Wrocław: Thesaurus Press.

Pajor, K. (2002). Numinosum jako uczucie archetypowe. *ALBO albo*, 1, 69-84.

Pajor, K. (2004). *Psychologia archetypów Junga*. Warszawa: Eneteia.

Pinker, S. (2005). *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*. Gdańsk: GWP.

Popielski, K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Pręzyna, W. (1973). *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Pręzyna, W. (1981). *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Unerwood, G. (red.). *Utajone poznanie. Poznawcza psychologia nieświadomości*. Gdańsk: GWP.

Waldenfels, H. (1984). *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*. Warszawa: Verbinum.

Wulff, D. M. (1999). *Psychologia religii: klasyczna i współczesna*. Warszawa: WSiP.

Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencja duchowa*. Poznań: Rebis.

EXPERIENCE OF NUMINOSUM, COGNITION OF BEING
AND VARIOUS WAYS TO RELIGION

S u m m a r y

This article attempts at integration of the basic components of the concept of *numinosum* (as understood in the theological theory developed by R. Otto) and the attributes of cognition of Being (as understood in A. Maslow's theory). It must be stressed that the both theoretical frameworks are complementary. Experience of *numinosum* (*misterium tremendum*) represents an invariant in terms of the manifested emotions and feelings, while cognition of Being involves the tendency to searching for, capturing and evaluation of a whole from the context of personal values. Four ways to religion (experience of *numinosum*) are described as related to different types of consciousness according to Jung's theory of psychological types.

Key words: psychology of religion, experience of *numinosum*, cognition of Being, types of mind, Jung's theory, Maslow's theory.

Translated by Konrad Janowski